

### Keine Öffentlichkeit ohne Körper: Über James R. Menschs Phänomenologie der Verkörperung

Morgenstern, Kathrin; Weber, Barbara

Veröffentlichungsversion / Published Version  
Rezension / review

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:  
Verlag Barbara Budrich

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Morgenstern, K., & Weber, B. (2010). Keine Öffentlichkeit ohne Körper: Über James R. Menschs Phänomenologie der Verkörperung. [Rezension des Buches *Embodiments: from the body to the body politic*, von J. R. Mensch]. *ZPTh - Zeitschrift für Politische Theorie*, 1(1), 89-93. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-62230-9>

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

#### Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more Information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

# Keine Öffentlichkeit ohne Körper

## Über James R. Mensch's Phänomenologie der Verkörperung

*Kathrin Morgenstern, Barbara Weber\**

Mensch, James R., 2009: *Embodiments. From The Body To The Body Politic*, Evanston.

Aufgrund der menschlichen Verkörperung geht ein irreversibler Riss durch die Grundbedingung seines Daseins: In seiner zeitlich-räumlichen Verhältnismäßigkeit bildet der Körper das Grundgerüst der Grammatik – sowohl der Sprache als auch des Raumes: Ich und Nicht-Ich, Hier und Dort. Dennoch lässt sich die Bedeutung des Körpers für die Politische Philosophie am ehesten durch seine Abwesenheit charakterisieren: Für die Politische Theorie ist er schlichtweg ‚nicht existent‘. Auf ebensolche Weise ist die Idee des ‚Politischen Raumes‘ mit einem Stigma behaftet. Und selbst Denkerinnen und Denker, die wie Hannah Arendt oder Maurice Merleau-Ponty entschieden gegen diese Tradition gedacht haben, fokussierten je nur auf einen der beiden Aspekte: Arendt behandelt zwar eingehend den politischen Raum, dessen Vernachlässigung sie der philosophischen Tradition zum Vorwurf machte, stellt aber nie den konkreten Leib in den Mittelpunkt dieses Raumes. Für Merleau-Ponty hingegen steht der Leib im Zentrum seines Erkenntnisinteresses, den politischen Raum untersuchte er jedoch nur jenseits dieser Grundkonstante. Die phänomenologische Rekonstruktion des politischen Raumes auf der Grundlage des Körpers ist deshalb mehr als nur eine Antwort auf ein Forschungsdesiderat: Sie ist vielmehr die Offenlegung eines geistesgeschichtlichen blinden Flecks, welche letzten Endes zu einer Bedeutungsumkehrung wesentlicher politischer Begriffe wie Freiheit, Gewalt und politischer Raum führt.

Die zentrale Frage des neuen Buches von James R. Mensch lautet: „How can we think of the state, not just as a soul written large, but as a ‘body politic’, that is reflecting our embodied being?“ (Mensch 2009: 4) Dass eine solche Fragestellung und die damit verbundene Perspektive mit vielen traditionellen philosophischen Vorstellungen wie der Möglichkeit völliger Objektivität, absoluter Erkenntnis oder des reinen Denkens kollidiert, ist Mensch bewusst. An die Stelle der Objektivität tritt durch die phänomenologische Analyse jedoch die sinnhafte Verankerung in der menschlichen Bedingtheit, welche im Körper ihren Ausgang nimmt. Durch eine solche Herangehensweise dekonstruiert er allen voran den klassischen Descartesschen Dualismus von Körper und Geist beziehungsweise Leib und Seele. Denn der Leib muss zur Erkenntnis nicht überwunden werden, wie es die traditionelle Philosophie lange verlangte, sondern dient vielmehr als Instrument der

---

\* Dr. phil. Barbara Weber, Universität Regensburg, Kontakt: [dr.barbara.weber@web.de](mailto:dr.barbara.weber@web.de)  
Kathrin Morgenstern, Universität Regensburg, Kontakt: [kamo79@freenet.de](mailto:kamo79@freenet.de)

Weltaneignung und der eigenen Verortung (vgl. ebd.: 7f.). In diesem Sinne stellt der politische Raum einen Chiasmus des Sehens und Gesehenwerdens dar: „‘Public space’ is the space where individuals see and are seen by others as they engage in public affairs.“ (ebd.: 175) Er wird zentraler Ort intersubjektiver Sinnaneignung und Selbstverwirklichung.

Ein kennzeichnendes Strukturmerkmal des Buches erinnert an die Idee des *continuous return*. Mensch beschreibt diese Figur als wiederholte Rückkehr zum *excessive character* des Anderen. Dies bedeutet, dass der Andere in seiner Persönlichkeit grundsätzlich mehr beinhaltet, als er es in einer einmaligen Begegnung offenbaren könnte. Daher muss man immer wieder auf den Anderen zurückkommen, um ihn eingehender verstehen und weitere Handlungsoptionen erfahren zu können. Der Prozess des Verstehens ist aber niemals abgeschlossen, weil uns der Andere in seiner Freiheit und Zukünftigkeit immer übersteigt. Dieselbe Denkbewegung findet sich nun in Mensch's Methodik: Er kehrt immer wieder zu den bereits beschriebenen Konzepten zurück, um sie aus einem anderen Blickwinkel heraus noch eingehender zu begreifen oder in ein anderes Licht zu rücken. Dadurch entsteht ein eng verwobenes, stark interdependentes Begriffsgeflecht, das alternative Denkansätze hervorbringt und den Leser zum Weiterdenken anregt. Damit bewegen sich die Darstellungen fern vom Pathos der Absolutheit.

Die ersten fünf Kapitel des Buches dienen als Begriffsexposition. Außer den Metakategorien Verflochtenheit (*intertwining*) und Rückkehr (*return, recursion*), die neben einer inhaltlichen auch eine methodische Komponente haben, stehen hier die Begriffspaare beziehungsweise Begriffe ‚Körper-Welt‘, ‚Sichtbarkeit-Wahrnehmung‘, ‚Objekt-Subjekt‘, ‚Menschlichkeit‘ und ‚Enthüllung‘ in ihren jeweiligen Bezügen aufeinander im Mittelpunkt. Diese Konzepte bleiben auch in den Kapiteln sechs bis 13 die für die Argumentation entscheidenden Kategorien. Durch die inhaltliche Ausrichtung dieser Kapitel geht das Buch hier jedoch über die bis dahin allgemeine theoretische Darstellung hinaus. Vielmehr versucht Mensch eine detaillierte Phänomenanalyse klassischer politischer Begriffe anhand konkreter Beispiele. Hierzu gehören Begriffe wie zum Beispiel Gewalt und Souveränität, aber auch Themen wie Toleranz und Vergebung, die zwar nicht genuin politischen Ursprungs sind, aber doch immense politische Implikationen haben.

Methodisch geht Mensch sehr strukturiert vor. In einem ersten Schritt werden traditionelle Denkweisen aufgezeigt und ihre wesentlichen Probleme expliziert. Im Anschluss daran folgt eine phänomenologische Rekonstruktion der zentralen Begriffe auf der Grundlage des Körpers. Diese Neukonzeption wird schließlich an konkreten politischen oder sozialen Situationen erprobt und ihre Sprengkraft vor Augen geführt. Im Einzelnen setzt sich Mensch sowohl mit Vordenkern der phänomenologischen Tradition, in erster Linie mit Edmund Husserl, Hannah Arendt und Maurice Merleau-Ponty, als auch mit traditionellen Denkern der politischen Ideengeschichte wie Thomas Hobbes, John Locke oder Immanuel Kant auseinander. Dabei handelt es sich um ein konsequentes Weiter- und Zude-Ende-Denken des In-der-Welt-Seins als konkretes körperliches Sein unter Anderen im politischen Raum. Nicht selten führt dies zu einer Art ‚Umkehrung‘ der klassischen Denkweise. Ein Beispiel hierfür ist die politische Freiheit: Traditionell wird der öffentliche Raum als die gegenseitige Einschränkung von Freiheit zum Schutz aller gedacht. Das heißt, der Andere gilt zuallererst als die Bedrohung meiner eigenen Freiheit. In den Kapiteln acht (*Politics and Freedom*) und elf (*Public Space*) lässt sich nun eine dezidierte Umwendung dieser Bedeutung nachweisen.

In Kapitel acht konstatiert Mensch den Freiheitsbegriff noch weitestgehend in Einklang mit Arendt (vgl. Arendt 2006). Diese Freiheit habe ihren Ursprung in der Gemein-

schaft und sei damit an die Anderen gebunden: "Human freedom gains its specifically political character in the multiple interactions that make up social life." (Mensch 2009: 90) Ohne diesen konkreten Kontext gerät die Pluralität schnell ins Hintertreffen und es droht die Verwechslung von Freiheit und Souveränität, das heißt, Freiheit wird als volle Beherrschung einer Situation durch den Einzelnen betrachtet (vgl. ebd.: 97). In diesem ‚falschen‘ Freiheitsverständnis liegt für Arendt wie auch für Mensch die Wurzel der Gewalt in der Politik. Um diese Gefahr einzuhegen, betonen beide die grundlegende Bedeutung des politischen Handelns um seiner selbst willen: "Beyond all goals involving the economy, public safety, welfare, health, and so on, politics wills its own continuance as a free activity. It wills the multiply determined social space that makes possible political action." (ebd.: 98) Wenn es jedoch um die Frage geht, woher die Inhalte dieser Freiheit kommen, wird Arendt wenig konkret. Mensch dagegen antwortet: In der Interaktion mit anderen, das heißt in der echten, körperlichen Begegnung, lernen wir von Kindesbeinen an, was Freiheit bedeuten kann (vgl. ebd.: 91). Durch die Vielzahl von alltäglichen Begegnungen im Laufe eines Lebens bildet sich nach und nach ein schier unerschöpfliches Reservoir an möglichen Bedeutungen und korrespondierenden Handlungsoptionen. Die von den anderen dargebotenen Alternativen überschreiten das, was das Selbst in seiner begrenzten Lebenszeit je ausdrücken könnte. Welche Handlungsweise in einer bestimmten Situation gewählt wird, ist somit nie absehbar, das Individuum ist immer mehr, als es zeigen kann.

Dieser Fokus auf die konkrete und alltägliche Begegnung mit den Anderen liegt nahe: Es geht bei Mensch nicht nur, wie bei Arendt, um eine politische Freiheit, sondern um den Begriff der Freiheit per se. Als singuläres Wesen erscheint dem Menschen sein Sein zunächst als notwendig. Erst die Begegnung mit Anderen raubt dem Sein seine Unabdingbarkeit. Das Subjekt ist konfrontiert mit der Alterität des Anderen, durch welche ihm die Möglichkeiten des ‚So oder anders‘ zukommen. In diesem Sinne schließt sich Mensch's Freiheitsbegriff an Sartres Konzeption des Nichts an. Die Sekretion des Nichts ist grundsätzlich sozial und kann sich nicht jenseits der durch die Anderen eröffneten Möglichkeiten ereignen (vgl. Sartre 1998): Freiheit ist deshalb nicht reine subjektive Willens- oder Gedankenfreiheit, sondern eine Freiheit, die sich in erster Linie den Anderen verdankt: "freedom as the gift of our others" (Mensch 2009: 12). Deshalb kehrt Mensch das Verhältnis zwischen Freiheit und Anderem um. Er sieht den Anderen nicht mehr als Bedrohung, sondern wesentlich als Voraussetzung und Quelle der Freiheit.

Selbstverständlich ist dieser Gedanke in sich zunächst nichts Neues, sondern wird unter anderem auch von Arendt vertreten. Mensch geht hier jedoch über Arendt und Sartre hinaus, insofern als der Mensch als primär leiblich situiertes Wesen im Sinne Merleau-Pontys gesehen wird und damit der Begriff der Freiheit an die Leiblichkeit rückgebunden bleibt: "Bewusstsein ist Sein beim Ding durch das Mittel des Leibes." (Merleau-Ponty 1966: 167f.) Das heißt, vom ‚Ich kann Rad fahren‘ bis zum ‚Ich kann eine politische Partei wählen‘ konstituiert sich menschliche Identität und Sinn im leiblichen Bezug auf die Welt und auf andere. Analog interpretiert nun Mensch den Freiheitsbegriff als die Erweiterung des ‚Ich kann‘. Und weil wir qua Körper auf ähnliche Weise in der Welt verankert sind, können wir voneinander lernen und dadurch zur gegenseitigen Erweiterung unserer Möglichkeiten beitragen. Mensch erkennt also eine intersubjektive Genese der Freiheit: Durch unsere Begegnungen mit Anderen erhalten wir von ihnen Alternativen zu unserer eigenen Weltsicht und Handlungsoptionen. Was wir von den Anderen sehen, erkennen wir als allgemeine menschliche Fähigkeit, das heißt auch uns offenstehende Mög-

lichkeit. Dadurch zeigen sich alternative Wege, die Welt zu enthüllen: Jede Art von eindeutig vorherbestimmter Notwendigkeit erhält eine Absage. So eröffnet sich auch die Möglichkeit, einen Schritt vom eigenen Standpunkt zurückzutreten und die momentane Sichtweise infrage zu stellen. Das menschliche Handeln ist nicht von der Welt determiniert, sondern die Menschen haben die Möglichkeit, die Welt durch ihr Handeln zu ändern (vgl. Mensch 2009: 130).

Nicht nur die öffentlich-politische Freiheit, auch die privaten Freiheiten sind für Mensch von ihrer Erscheinung im öffentlichen Raum abhängig. Die Inhalte, die dafür ebenso entscheidend sind, werden wiederum in der oben vorgestellten Art und Weise von den Anderen dargeboten. Insofern ist das Private ebenfalls sozial konstituiert. Andererseits beruht die öffentliche Freiheit auf dem individuellen Handeln, das heißt auf der privaten Begegnung mit dem Anderen. Sie kann als Ergebnis und Ursache privater Freiheit interpretiert werden. Das letzte Refugium der ausschließlichen Privatheit findet sich für Mensch jedoch im Leiblichen: Niemand kann für uns essen, trinken oder sterben – mit diesem Themenkomplex beschäftigt sich der Autor in Kapitel fünf (*Flesh and the Limits of Self-Making*). Der öffentliche Raum ist somit gekennzeichnet von den in sich verschlungenen Manifestationen der Freiheit. Er gibt der Freiheit einerseits überhaupt erst die Möglichkeit zu erscheinen, andererseits ist er aber auch in seiner eigenen Existenz auf ihre Erscheinung angewiesen. Er entsteht durch das freie Handeln, aber dieses Handeln ist wiederum durch ihn geprägt (vgl. ebd.: 133). Freiheit und öffentlicher Raum sind also als eng verwobene Konzepte zu begreifen. Dadurch gewinnt der öffentliche Raum in Mensch's Freiheitsverständnis eine entscheidende Rolle: Ohne ihn gibt es keine Freiheit.<sup>1</sup>

Eine ähnliche Umkehrung findet sich in Mensch's Gegenentwurf zu Husserls Konzept der Anerkennung des Anderen in Kapitel neun (*Sovereignty and Alterity*): Die Anerkennung erfolgt bei Mensch, anders als bei Husserl, nicht nur auf der Basis von Ähnlichkeiten, sondern auch und vor allem auf der Basis von Unterschieden. Diese Sichtweise erscheint gerade im politischen Kontext als fruchtbarer und praktikabler: Sie lässt den Anderen in seiner Andersartigkeit gelten, was für das Funktionieren von Demokratien unerlässlich ist. Gleichzeitig bringt sie neue Inhalte und damit auch neue Handlungen hervor, wohingegen in Husserls Konzept fast nur die Wiederholung des bereits Etablierten möglich ist. Als Gegenbeispiel werden totalitäre Systeme herangezogen. Phänomenologisch zeichnen sich solche Systeme durch die Unverbundenheit und Isolierung der Individuen aus. Durch Überwachung und Bestrafung wird jegliche Interaktion, jeglicher Austausch zwischen den Individuen eingeschränkt beziehungsweise unterbunden. Auf der anderen Seite drängen totalitäre Systeme nach Uniformität. Ziel ist es, die natürliche Pluralität beziehungsweise Einzigartigkeit/Andersartigkeit von Menschen in einem Staat zu unterdrücken. Beide Aspekte reduzieren so auf dramatische Weise die Expansion des ‚Ich kann‘, das heißt die Freiheit, welche uns genuin über den Anderen zukommt. Es folgt, dass die Bürger ‚vergessen‘, sich mit anderen zu verbinden. Sie verlieren die Fähigkeit, sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Unterschiede ihrer Perspektiven sowie ihres leiblichen In-der-Welt-Seins wahrzunehmen. Auf individueller Ebene wird die organische und soziale Funktion der Individuen zerstört, weil ihnen die Grundlage für jede Selbstaktualisie-

1 Ähnliches sagt Arendt über diesen Raum, allerdings nur im Hinblick auf die öffentliche Freiheit (vgl. dazu Arendt 2006: 219). Somit ist der Verfall des öffentlichen Raumes für Mensch noch ruinöser. Während Arendt auch jenseits des öffentlichen Raumes zumindest noch die Möglichkeit privater und daher unvollkommener Freiheit anerkennt, steht für Mensch mit dem Verschwinden des öffentlichen Raumes nicht nur die öffentliche Freiheit, sondern die menschliche Freiheit per se auf dem Spiel.

rung im gemeinsamen Handeln entzogen wird. Hinter einem solchen Streben steht der Versuch, den öffentlichen Raum und die ihm zugrunde liegende Funktion der Erweiterung von Freiheit und Macht zu destruieren. Im Gegenzug sieht Mensch die Zivilgesellschaft als Resultat des offenen und öffentlichen Austauschs und der gegenseitigen Anerkennung von Unterschieden: „It is based on the overlap and excess of the interpretative accounts of the shared political and social space. Such interpretations point to the plurality of projects that overlap, yet differ. In civil society, the disclosed presence of the social space is multiply determined by such projects.“ (ebd.: 89f.)

Resümierend folgt, dass der öffentliche Raum auf den Blick und das Gesehenwerden durch den Anderen angewiesen ist, weil sich erst hieraus eine gemeinsame Bedeutung konstituiert. Ein Rückzug in die Monade des Selbst führt zur Destruktion des Politischen und verwehrt sich zugleich die Erweiterung der eigenen Macht, Freiheit und damit der Selbstwerdung: denn das auf den privaten Raum reduzierte Individuum ist seiner sozialen Funktionen beraubt. Letztlich ist *Embodiments* ein Plädoyer für die Funktion und Bedeutung des Körpers für das Erscheinen des öffentlichen Raumes – ein Phänomen, das angesichts medialer Möglichkeiten zu verschwinden droht. Ein Grund mehr, sich auf den Wert des Körpers zurückzubedenken. Gerade deshalb lässt sich die Relevanz des Buches – für die Politikwissenschaft im Allgemeinen sowie die Politische Theorie und Philosophie im Besonderen – kaum genug betonen.

## Literatur

- Arendt, Hannah, 2006: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München / Zürich.  
Mensch, James R., 2009: *Embodiments. From The Body To The Body Politic*, Evanston.  
Merleau-Ponty, Maurice, 1966: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin.  
Sartre, Jean-Paul, 1998: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg.